



В.И. МИХАЙЛЕНКО

Уральский университет

ТОТАЛИТАРИЗМ В XX ВЕКЕ

Понятие «тоталитаризм»: традиционные подходы и эвристический потенциал идеального типа.

Впервые появившееся в начале 1920-х гг. понятие «тоталитаризм» долгое время характеризовало одно из глобальных проявлений общественной жизни. В период антифашистской борьбы и затем в годы «холодной войны» оно, казалось бы, приобрело ту устойчивость, которая не требовала более прикосновения тонкого инструмента исследователя.

В конце XX века незыблемость типологического феномена «тоталитаризм» уже не представлялась устойчивой как прежде. Происходит это под влиянием ряда факторов. Таких, как количественное накопление исторических фактов об особенностях общественных процессов в XX веке, кризис идеологизированных подходов к этому явлению, освоение исследователями нового методологического инструментария. Это напоминает ситуацию, которая имеет место с другими типологизированными явлениями, выглядевшими вполне понятными до тех пор, пока к ним не прикасается пытливым исследователем.

Рассмотрим генезис «понятия» в некоторой исторической динамике.

Происхождение понятия «тоталитаризм». В книге Д. Физикеллы «Тоталитаризм: режим нашего времени» наиболее полно прослеживается происхождение понятия «тоталитаризм»¹. Он отмечает, что немецкий историк Й. Петерсен обнаружил впервые введенное понятие «тоталитаризм» в статье известного либерального деятеля Джованни Амендола в журнале «Il Mondo» 12 мая 1923 г. В ней говорилось о фашизме как «тоталитарной системе». Уже тогда Дж. Амендола предсказывал, что взятие фашистами власти «обещает абсолютное господство, полное и бесконтрольное хозяйничанье в области политической и административной жизни».

Следующий опыт использования этого понятия был предпринят другим антифашистом Лелио Бассо в газете «La Rivoluzione Liberale» от 2 января 1925 г. «Все государственные органы, корона, парламент, магистратура, которые согласно традиционной теории воплощают в себе три власти, и вооруженные силы, которые осуществляют их волю,

¹ Fischella D. *Totalitarismo: Un regime del nostro tempo*. NIS, 1992. P. 12 – 15.

превращаются в инструмент одной единственной партии, которая подчиняет их одной воле, смутному тоталитаризму».

22 июня того же года Муссолини, обращаясь к оппозиции, впервые говорил о «тоталитарной воле фашизма». Согласно мнению Й. Петерсена это выступление стало поворотным моментом в использовании фашистами понятия «тоталитаризм» в позитивном смысле слова и началом его популяризации.

Какое-то время даже имела место борьба за право использования этого слова. 18 сентября 1930 г. римский папа Пий XI в полемике с фашистами утверждал, что «если и есть тоталитарный режим – действительно тоталитарный и правовой – то это режим церкви, поскольку человек totalmente принадлежит церкви».

В английском языке слово «тоталитарный» появилось, если не считать английского перевода 1926 г. книги лидера католической Народной партии Луджи Стурцо, в 1928 г. в приложении к Оксфордскому словарю английского языка. В том же году в американском журнале «Foreign Affairs» появилась статья Джованни Амендолы о тоталитарной сущности фашистской доктрины.

В статье лондонской «Times» в ноябре 1929 г. впервые под понятие «тоталитарные» были подведены коммунистические и фашистские режимы.

Наконец, спустя пять лет в «Энциклопедии социальных наук», изданной в США, под рубрикой «государство» Дж. Сэбайн писал об общности «тоталитарной концепции государства» в Германии, Италии и Советском Союзе. Советские ученые с 1940 г. начали использовать определение «тоталитарный» применительно к фашистским режимам.

Чаще всего суть тоталитаризма сводится к установлению абсолютного контроля государства над обществом. Исходя из этого признака, французский историк, автор европейского бестселлера второй половины 90-х гг. «Прошлое одной иллюзии»¹ Ф. Фюрэ считает, что «СССР был даже более тоталитарен, чем гитлеровская Германия. Поскольку подавление частной собственности исключило один из главных инструментов социальной автономии граждан в отношении государства»².

Таким образом, получается, что основным носителем тоталитаризма является само всеохватывающее государство, а организованный им «консенсус» своеобразной формой контроля над массами или их временной встречей. Под таким углом зрения можно разглядеть лишь вершину айсберга. Тот же Ф. Фюрэ вынужден заметить, что «понятие тоталитаризма с трудом поддается определению». «В частности, – пишет он, – нацизм был явлением всецело абсурдным, апокалиптическим и аномальным в европейской истории»³.

¹ См. российское издание: Фюрэ Ф. *Прошлое одной иллюзии*. М.: Ad Marginem, 1998.

² См.: Михайленко В.И. *Эволюция политических институтов современной Италии. Методологический аспект*. Екатеринбург, 1998. С. 6.

³ Там же.

С этим связано часто встречающееся противопоставление тоталитаризма всякой демократии. Содержание демократии, таким образом, сводится лишь к одному ее проявлению – индивидуалистической, либеральной. А «тоталитаризм» – представляется как антипод любой демократии.

Ничего к вышесказанному не добавляет определение, приведенное, например, в диссертационной работе Е.В. Сердюк: «...Понятие тоталитаризма как отличительной политической модели, противоположной демократии, при которой осуществляется тоталитарное господство во всех областях человеческой деятельности»¹.

Д. Физикелла относит к категории «тоталитарных» некоторые фазы исторического развития царской России, Индии (период Маурья), Японии (период Мэйдзи), Римской империи (царствование Диоклетиана), Женевы периода Кальвина и др. Ж.-Ж. Вальтер считает, что самой древней системой, которую можно отнести к тоталитарной, была созданная в Египте 50 000 лет назад.

Г. Маркузе, напротив, связывает тенденцию к тоталитарности общества с развитием «тоталитарного универсума технологической рациональности».

Казалось бы, можно выстроить здесь аргументацию «от противного»: тоталитаризм есть антипод демократии. Но какой демократии? Либеральной с приматом индивидуальных свобод (как по Ф. Фукуяме)? Или «тоталитарной демократии» с приматом коллективистского начала над индивидуальными свободами? Сначала Б. де Жувенель, а затем Дж. Талмон и Г. Маркузе использовали понятие «тоталитарная демократия».

Теория тоталитаризма и новая эвристика

На фоне работ Х. Арендт, З. Бжезинского и др. малозамеченной оказалась работа американского историка Джеймса Талмона «Происхождение тоталитарной демократии», которая вышла в свет в Лондоне в 1952 г. В ней впервые было использовано понятие «тоталитарная демократия». На первый взгляд, сочетание понятий «тоталитарная» и «демократия» шокирует. Даже в более поздних работах, например, французского историка Раймона Арона, эти два понятия были выведены как антиномии. И эта тенденция сохраняется в большинстве работ вплоть до сегодняшнего дня.

Но вернемся к исследованию Дж. Талмона. До него мало кто обращал внимание на связь тоталитарного феномена с демократической, рационалистической мыслью. Большинство исследователей изучало мифологические, фетишистские идеологические корни тоталитарных режимов.

В работе «Истоки тоталитарной демократии»² Дж. Талмон показал, что рационалистическая мысль может являться философским основанием тоталитаризма.

¹ Сердюк Е.В. *Эволюция зарубежной историографии тоталитаризма (20-е годы – первая половина 90-х гг.)*. Дисс. ... канд. ист. наук. Томск, 1998. С.78.

² Talmon J.L. *The origins of totalitarian democracy*. L., 1961. В данной работе используется реферат книги Дж. Талмона, опубликованный в сб.: *Тоталитаризм: что это такое? (Исследования зару-*

Взамен традиции рационалистская идея предложила в качестве главного критерия общественных институтов и ценностей социальную полезность. Кроме того, она предложила разновидность социального детерминизма, к которой неизменно влечет людей и которую они, так или иначе, примут. Отвергая церковь, а с ней и трансцендентальную справедливость, государство оставалось единственным источником и хранителем морали. Если эмпиризм является союзником свободы, отмечает Дж. Талмон, а доктринерский дух – друг тоталитаризма, то идея человека как абстракции, независимой от исторических групп, к которым он принадлежит, должна стать мощным двигателем тоталитаризма. Таким образом, подчеркивает Дж. Талмон, современная тоталитарная демократия есть диктатура, основывающаяся на энтузиазме масс и потому совершенно отличная от абсолютной власти божественного монарха или узурпатора-тирана. Поскольку в основе этой диктатуры лежат идеология и энтузиазм масс, она есть результат синтеза между идеей XVIII в. о естестве порядка и идеей Руссо о народном действе и самовыражении. Благодаря этому синтезу рационализм превратился в страстную веру. Двусмысленная концепция «всеобщей воли», рассматриваемая как априори действенная, порой как имманентная в воле человека и подразумевающая единодушие, стала движущей силой тоталитарной демократии и источником всех ее противоречий и парадоксов¹.

В чем же заключается различие подходов сторонников либеральной и тоталитарной мысли? Например, Дж. Талмон утверждает, что принципиальное различие между сторонниками либеральной и тоталитарной мысли заключается не в отрицании или утверждении свободы, а в различном подходе к политике. Первые исходят из того, что политика является средоточием проб и ошибок, а политические системы есть прагматический продукт человеческой изобретательности и спонтанности. Вторые, напротив, исходят из примата и эксклюзивности истины в политике. Этот, последний, подход можно назвать политическим мессианством в том смысле, что он постулирует предопределенный, гармоничный и совершенный порядок вещей, к которому неизменно влечет человека и к которому он неизбежно придет. Причем политические идеи рассматриваются не как набор прагматических установок, применимых к особой отрасли человеческого предприятия, а как составная часть всеохватывающей единой философии. Политика же определяется как искусство приложения этой философии к организации

бежных политологов). Сборник статей, обзоров, рефератов, переводов. Часть 1. М.: ИНИОН, 1993. С.191 – 214.

¹ Там же. С.192 – 194

общества. Ее конечная цель достижима лишь тогда, когда эта философия безраздельно царствует во всех сферах жизни¹.

Дж. Талмон выделяет «тоталитаризм левых» и «тоталитаризм правых». Если исходной точкой первого был и остается человек, его разум и спасение, то для тоталитаризма справа таковой являются коллективная сущность, государство, нация или раса.

Левый тоталитаризм остается в основном индивидуалистическим, атомистическим и рационалистическим даже тогда, когда он поднимает класс или партию до уровня абсолютных целей.

Правый тоталитаризм оперирует всецело с историческими расовыми и органическими сущностями-концепциями, в целом чуждыми индивидуализму и рационализму. По этой причине тоталитарные идеологии левых всегда склонны принимать характер универсального кредо. Тоталитаризм правых подразумевает отрицание единства человечества как суммы мыслящих индивидуумов, равно как и отрицание универсальности человеческих ценностей.

Другое принципиальное различие прослеживается в разных подходах к природе человека. Левые говорят о присущей человеку доброте и способности к совершенствованию. Правые говорят о природной слабости человека, его испорченности. И те, и другие могут говорить о необходимости принуждения. При этом правые видят в применении силы устойчивый способ поддержания порядка среди бедных и непокорных, а также обучения их действовать в манере, чуждой их посредственной природе. Левые, говоря о принуждении, считают необходимым направлять его для ускорения совершенства человечества и социальной гармонии².

Исследования Дж. Талмона были одними из первых, в которых акцент переключался с проблемы насилия над массами на проблему самих масс как протагониста политических процессов.

На вызов модерности общество реагирует тем образом, к которому в большей степени готово. Попытки объяснить высокий уровень консенсуса (согласия) в тоталитарных государствах насилием режима вряд ли представляются убедительными. Фридрих Хайек писал о значении социальных архетипов в эволюционном процессе: «Суть в том, что наши ценности и институты не просто определяются какими-то прошлыми событиями, но формируются как составная часть процесса бессознательной самоорганизации некоей структуры или модели»³.

¹ Там же. С.191 – 192.

² Там же. С.197.

³ Хайек Ф.. *Пагубная самонадеянность*. М.,1992. С. 20.

При этом если в России и в восточных обществах демократические тенденции развития присутствовали только чисто умозрительно, то общества Европы фактически отбрасывали свои либерально-демократические традиции, которые казались архаичными в условиях нового «века машин» и «века масс».

Объяснить фашизм у власти и современные профашистские тенденции вековыми традиционалистскими устремлениями народов или «примитивностью восставших масс», а развитие европейской цивилизации по пути либеральной демократии насилием либеральных политиков над народом было бы очевидным упрощением.

Если это так, то в поле зрения исследователей неизбежно должен войти феномен «массовизма» (понятие, введенное в оборот Б.Р. Лопуховым), или национализации масс (Дж. Моссе), или коллективизма (Р. Скидельски). Многие исследователи тоталитаризма концентрируют внимание на особенностях политических режимов и не уделяют достаточного внимания изучению самих масс и массовой идеологии, их происхождения, структуры и целеполагания. Одна из причин происхождения тоталитаризма, впрочем, как и поиск выхода из него, сводится к состоянию массового сознания.

Сила тоталитарного режима – в его опоре на массы, в его проникновении в массовое сознание, в достижении массового консенсуса, по крайней мере, в период достижения зрелой фазы. В «стерильном» смысле понятия демократии тоталитарный режим соотносим с демократией (тоталитарная демократия). Поэтому нам видится научно более корректным установление следующих антитез, например, либеральный – тоталитарный, либеральная демократия – тоталитарная демократия, либеральный режим – тоталитарный режим. Во всех случаях речь идет о сопоставлении идеальных моделей.

Многообразие внешних проявлений тоталитаризма не может скрыть его зависимости от коллективистских устремлений массового общества. Вспоминается полемика с Ф. Фюре во время конференции в Милане в декабре 1996 г. В ответ на утверждение автора книги «Прошлое одной иллюзии» о том, что коммунистическая идеология окончательно опровержена, было замечено, что как форма коллективистской идеологии она еще долго не утратит своей актуальности.

Двадцатый век смешал все классические представления о Добре и Зле, наглядно показал, что и на самом деле «благими намерениями вымощена дорога в ад», подорвал веру в самые совершенные умозрительные социальные конструкции. Сами по себе гуманистические идеи или идеально реализованная архитектура демократических институтов не являются самодостаточными для реализации декларируемых ими целей.

В таком случае напрашивается вопрос: а включает ли в себе понятие «тоталитарный» какую-либо смысловую нагрузку? Если да, то, какие исторические явления оно типически обобщает?

Главным субъектом социальной истории является человек. А основной проблемой человека – его социальность. Соотношение между индивидуальным и коллективным в человеке пронизывает все стороны проявления человеческого – мораль, психику, культуру, власть, политику и др. Коллективистские тенденции присутствуют в истории человечества столь же естественно и органично, как индивидуалистические.

Известные к XX веку политические режимы не ранжированы строго в зависимости от примата личностного или коллективного, но имеют как бы полюса притяжения. На линии, связывающей индивидуальное «я», с одной стороны, и «коллективное», «массовое», с другой, «тоталитарные формы» тяготеют в сторону последнего.

В качестве научной гипотезы можно предположить, что понятие «тоталитаризм» характеризует специфическую форму взаимоотношений между индивидуумом, коллективом, массовым обществом и политической властью. Понятие «тоталитарный», в смысле всеохватывающий, всепроникающий, может характеризовать различные стороны человеческого бытия – культуру, идеологию, религию, власть и др. В отличие от авторитарных форм связей «индивидуум-коллектив—общество-власть» тоталитарные проявления непременно имеют массовое, коллективное выражение.

Разные пути философской традиции.

Другими распространенными методами изучения тоталитарного феномена являются его актуализация и поиск первофундамента. При этом исключается, что прежде, чем «выпасть в кристалл», исторический феномен мог переживать полифоничные и многовариантные состояния. Впрочем, о политическом «кристалле» можно говорить уверенно лишь в том случае, если он окончательно выпал из истории в осадок.

Философская традиция, идущая от Декарта до Гуссерля, пишет Дж. Серль, а, в сущности, и большая часть философской традиции, восходящей к Платону, — тесно связана с поиском оснований: метафизически достоверных оснований знания, оснований языка и значения, оснований математики, оснований морали и т.д.

К примеру, Жан Бешлер устанавливает «масштабное эмпирическое различие между морфологиями, совместимыми с демократией, и теми, которым она совершенно чужда». «К последним относятся царство и империя, а также феодальная и кастовая системы, Морфологии, совместимые с демократией, — это община охотников, племя, город-государство и на-

ция»¹. Такой подход напоминает известную полемику между западниками и славянофилами в отношении «новгородского вече». Одни считают «вече» прототипом современной демократии, другие – ее антиподом.

С точки зрения Ж. Бешлера «община охотников в ее палеолитической фазе», а почему бы в качестве таковой не выступать племена людоедов, оказывается более демократичной, чем авторитарно организованная империя, в которой «наместник божий» пытается заботиться о своих бесправных подданных.

Западноевропейская рационалистическая мысль споткнулась на «философском камне» — на невозможности логической самообоснованности теории познания. Гипертрофия рассудочности, абстрактного рационализма, познавательных возможностей человека, вера в поступательный прогресс и возможную гармонию мира не смогли во второй половине XIX в. реально противостоять противнику, который убедительно доказывал ограниченные возможности человеческой рациональности.

Теперь, в двадцатом столетии, большей частью под влиянием Витгенштейна и Хайдеггера, мы пришли к убеждению, что этот всеобщий поиск такого рода оснований неуместен. Нет никаких оснований морали или знания — в том смысле, в каком это полагала классическая метафизика. Например, мы не можем отыскать основания (в традиционном смысле) языка и знания в «чувственных данных», потому что наши чувственные данные уже настоены на нашей языковой и социальной практике.

С точки зрения современной методологии исходные обществоведческие структуры рассматриваются в ней как полиморфные и полиструктурные, а их суверенные элементы могут обладать исходным разнообразием².

Концепция «тоталитаризм-антипод демократии» объясняется тем, что исследователи при изучении тоталитарных феноменов прибегают к одностороннему изучению источников — к трудам антитоталитарных авторов. И оставляют «за скобками» труды оппонентов либеральной демократии — тоталитарные источники и историографию. На этот аспект отечественной историографии одни из авторов данной публикации обращал внимание в своем отзыве на кандидатскую диссертацию Е.В. Сердюк.

Выше мы обращали внимание на рационалистическую философскую основу тоталитаризма. Сейчас представляется возможность поговорить о традиционалистской философской основе тоталитаризма.

Сторонники традиционализма отвергают за европейской рационалистской мыслью право на собственную традицию, которую последние про-

¹ Бешлер Ж. *Демократия: Аналитический очерк*. М., 1994. С. 155.

² Подробнее об этом см. Михайленко В.И. *Теория международных отношений. Ч.1. Философское введение*. Екатеринбург, 1998.

слеживают через античную философию и религиозное христианское мышление. В качестве расхожего аргумента используется утверждение типа того, что приводит Рене Генон: «...До Декарта никогда не существовало рационализма, так как рационализм есть явление сугубо современное, и помимо всего прочего, тесно связанное с индивидуализмом, отрицающим любые качества сверх-индивидуального порядка»¹. Хотя тот же Р. Генон признает, что «начало разрыва следует искать в XIV веке»².

Рациональной философской мысли традиционалисты противопоставляют интеллектуальную интуицию. «Интеллектуальная интуиция, благодаря которой только и возможно достижение истинно метафизического знания, не имеет абсолютно ничего общего с интуицией, разбираемой некоторыми современными философами. Их интуиция принадлежит к чувственной сфере, к сфере под-рассудочной, субрациональной, тогда как интеллектуальная интуиция, являясь чистым интеллектом, сверх-рассудочна, супра-рациональна. Но современные люди Запада, не зная в сфере мышления никаких более высоких категорий, чем рассудок, рацио, даже не подозревают о существовании этой интеллектуальной интуиции, тогда как античные и средневековые доктрины, даже узко философского характера (а значит, не способные до конца овладеть этой интуицией), тем не менее, открыто признают ее существование и ее превосходство над всеми остальными качествами»³.

Из вышесказанного Геноном можно сделать вывод о том, что традиционалисты и рационалисты говорят на совершенно разном философском языке, не могут и не стремятся друг друга понять. Генон, безусловно, прав в том, что современная философская мысль утратила свою связь с метафизикой традиционалистского типа. Однако он не прав в отстаиваемой претензии традиционалистов на то, что только они представляют философскую традицию и рациональная философия не что иное, как «разрыв» философской преемственности.

На самом деле можно говорить о двух разных путях развития философской традиции. Рационалистическая философская традиция больше известна в современной России. Одно из ее проявлений марксизм почти все столетие доминировал в российской общественной жизни и философском знании. В связи с этим остановимся несколько подробнее на особенностях традиционалистской философии.

Обратимся вновь к Рене Геному: «...В традиционных цивилизациях в основе всего лежит интеллектуальная интуиция. Иными слова-

¹ Генон Р. *Кризис современного мира*. М., 1991. С. 44.

² Там же. С.61.

³ Там же.

ми, в таких цивилизациях самым существенным является чисто метафизическая доктрина, а все остальное проистекает из нее либо как прямое следствие, либо как вторичное приложение к тому или иному частному уровню реальности. Это справедливо не только в отношении социальных институтов, но и в отношении наук, то есть тех форм знания, которые принадлежат сфере относительного, и которые в традиционных цивилизациях рассматриваются как продолжение или отражение знания абсолютного и принципиального. Таким образом, истинная иерархия сохраняется там везде и во всем. Все относительное, в свою очередь, отнюдь не считается чем-то несуществующим (это было бы откровенным абсурдом) и учитывается в той мере, в какой это необходимо. Однако при этом оно ставится на надлежащее место, то есть рассматривается как нечто сугубо второстепенное и подчиненное. И в самой этой области относительного существуют различные степени реальности, определяющиеся тем, насколько далеко от сферы Высших Принципов располагается та или иная вещь»¹.

Здесь невозможно не согласиться с выводом Генона о том, что «в отношении науки мы имеем два радикально различных и несовместимых друг с другом подхода, две противоположные концепции». Рационалистическая философия опирается на логические построения и возможность их экспериментальной проверки. Сократовское «я знаю, что я ничего не знаю» является смыслом рационального философствования.

Традиционалистская философия, напротив, опирается на неизменность философской модели. «...Иногда, – подчеркивает Генон, – для исправления этих обстоятельств необходимо определенное внешнее вмешательство. Подобное вмешательство, впрочем, изменяет только внешние формы и не затрагивает сущности традиции: в случае с метафизической доктриной модификации может быть подвергнута только специфическая форма ее выражения, что можно было бы уподобить ее переводу с одного языка на другой. Какой бы ни была эта специфика выражения, следует сказать, что существует только одна единственная метафизика, равно как и одна единственная истина. Но все меняется, когда мы переходим в сферу приложений метафизических принципов – во всем, что касается науки, а также социальных институтов, мы находимся уже в мире множества и многообразия форм. Эти различные формы выражения единой системы и составляют основу различных традиционных наук, даже в том случае, если некоторые из наук имеют один и тот же предмет»².

¹ Там же. С.45.

² Там же. С.46.

Своеобразным является отношение традиционалистов к вопросу о статусе науки и научного знания. Они категорически отрицают самостоятельный статус науки, указывая на ее зависимость от «высших принципов». Ставя в вину современной науке ее «нестабильность», «отсутствие стабильного основания», Генон напоминает о том времени, когда «будучи ранее соединенной с принципами (выделено нами – авт.), наука разделяла с ними их неизменность в той мере, в какой это позволял изучаемый ею предмет»¹. В отличие от современной науки «постулаты наук традиционных, проистекая из в качестве безусловных следствий из истин метафизического порядка, постигаемых при помощи интеллектуальной интуиции, а значит, строго и однозначно, обладают совершенно иным, абсолютно достоверным характером»².

Поскольку традиционная наука в качестве базиса использует метафизические основания, традиционалисты называют ее Сакральной наукой.

В ряду метафизических оснований Сакрального мировоззрения находится, в том числе Христианская метафизика. В книге «Метафизика благой вести» Александр Дугин попытался изложить основы православного эзотеризма³.

Обращение русского философа к теме православной метафизики объясняется тем, что, по его мнению, начиная с момента отделения Западной Церкви от Восточной католицизм строит свою «догматическую и интеллектуальную базу на сознательном отказе именно от метафизического содержания христианства, при этом все схоластические конструкции были, по сути, стремлением развивать стройную богословскую доктрину при полном игнорировании онтологических и метафизических элементов, которые, на самом деле, не только присутствовали в христианской традиции до схизмы, но сохранились в ней и после раскола»⁴.

Дугин утверждает, что метафизическая христианская традиция сохранилась в православии. Вместе с тем, продолжает Дугин, православие, сохранившее онтологическую и метафизическую полноценность, не могло, начиная с определенного момента утвердить свое метафизическое содержание в ясных категориях, и вскоре после окончания «паламитских споров»⁵, когда православный эзотеризм совершил свой последний в истории ослепительный взлет, эта линия была маргинализована и «заморожена», приоритет же был отдан более экзоте-

¹ Там же. С.48.

² Там же. С.49.

³ Дугин А. *Метафизика Благой Вести (православный эзотеризм)*. М., 1995.

⁴ Там же. С.4.

⁵ Григорий Палама

рическим сторонам церкви. Тем не менее, считает Дугин, у православных был и есть полноценный объект – церковное христианское православное Предание и полноценная, нередуцированная догматика, но отсутствовал адекватный метафизический инструментарий¹. Собственно своей работой Дугин попытался решить задачу – показать метафизическую природу Православия.

Попробуем суммировать смысл размышлений Дугина о православной метафизике. По его мнению, Благая Весть, принесенная человечеству и миру Иисусом Христом, имеет «сверхтварный, сверхнебесный, сверхчеловеческий и сверхангелический смысл». «Следовательно, для понимания этой Вести надо выйти за рамки Творения с помощью Веры, Воли и Силы. Лишь Духом Святым можно прояснить тайны Православия. Чисто человеческое толкование обречено на то, чтобы остаться неполным и, в пределе, неверным. Невозможно «подогнать» евангельское повествование и основы православного предания под строгую систему... Ясно отдавая себе в этом отчет, христианское сознание должно упорно учиться сверхрассудочному созерцанию... Метафизика – это та область, где созерцание доходит по пути внутрь до предела, отделяющего тварное, индивидуальное и имеющее форму, от нетварного, сверхиндивидуального и не имеющего форму. Уже в силу такого определения метафизики становится понятно, насколько исключительными качествами надо обладать человеку, чтобы получить адекватное представление об этой сфере»².

По мнению Генона, «истинная идея не может быть «новой», так как истина не является продуктом человеческого разума». «Она существует независимо от нас, и все, что мы должны сделать – это постараться понять ее. Вне такого познания существуют лишь ошибки и заблуждения»³. «Поскольку рассудок является чем-то весьма относительным и применимым лишь в столь же относительной области, логичным и понятным оказывается то, что естественным результатом рационализма становится «относительность», релятивизм. Но таким образом рационализм сам по себе логически приходит к самоуничтожению». «Если бы наряду с чисто человеческой философией существовало знание более высокого порядка, такого ограничения всей сферы знаний узко индивидуалистическими рамками не произошло бы, поскольку в таком случае философия вынуждена была бы, по меньшей мере, уважать то, что она не в силах постичь, но реальность чего она не

¹ Дугин А. *Метафизика Благой Вести*. С.4-5.

² Там же. С.240 – 241.

³ Там же. С.58.

в состоянии опровергнуть. Но когда это высшее знание исчезает, отрицание такого знания пост-фактум возводится в теорию, становясь отрицательным фундаментом мировоззрения. Именно это и произошло с современной западной философией, которая целиком и полностью основывается на подобном отрицании», – заключает Р. Генон¹.

Логическим продолжением такой постановки вопроса становится, с одной стороны, появление жрецов (замполитов), наделенных «исключительными качествами» толкователей метафизических основ традиционалистской философии, и, с другой стороны, серой массы, принимающей на веру фетишистские формы метафизического учения. Особенность метафизического знания заключается в том, что исходя из традиции и опираясь исключительно на традицию, оно не подвергает себя процедуре научного сомнения и познания. Философские регулятивы метафизики основываются на принципах веры. По этому поводу Рене Генон признает, что «для наших современников невероятно сложно понять, что существуют вещи, которые по самой своей природе не подлежат обсуждению»². Не позволено низшим обсуждать то, что является высшим. «Низшее судит о высшем, невежество оценивает мудрость, заблуждение господствует над истиной, человеческое вытесняет божественное, земля ставит себя выше неба, индивидуальное устанавливает меру вещей и претендует на диктовку Вселенной ее законов, целиком и полностью выведенных из относительного и преходящего рассудка», – высокомерно и безапелляционно подытоживает Р. Генон³.

В этом сила и слабость метафизических концепций. Для ищущего и пытливого ума они не представляют интереса в силу своих фетишистских основ. Но являются чрезвычайно удобными для формирования массовых идеологических форм.

На основе традиционалистской философии формируются современные идеологические суррогаты. Например, в книге «Основы геополитики» А. Дугин дает ей определение не как отрасли научного знания, а как «мировоззрению власти, науке о власти и для власти». «Только по мере приближению человека к социальной верхушке геополитика начинает обнаруживать для него свое значение, свой смысл и свою пользу... Геополитика – дисциплина политических элит.... Не претендуя на научную строгость, геополитика на своем уровне сама определяет, что обладает для нее ценностью, а что нет. Гуманитарные и естественнонаучные дисциплины привлекаются только тогда, когда они не противо-

¹ Там же. С.60-61.

² Там же. С.67.

³ Там же. С.69.

речат основным принципам геополитического метода. Геополитика, в некотором роде, сама отбирает те науки и те направления в науке, которые представляются ей полезными, оставляя без внимания все остальное»¹.

Неслучайно А. Дугин в своих работах проводит параллель между традиционалистскими философскими формами и марксизмом, который в его советском, застывшем состоянии трансформировался из научного знания в фетишистскую, жестко охраняемую от конкуренции, идеологическую форму.

В отличие от традиционалистов сторонники недетерминистских философских подходов признаются в собственном невежестве. «Наше неведение, – пишет Ф. Хайек, – ставит нас перед необходимостью принимать решения и действовать, просчитывая вероятность разных неопределенных факторов... И в научных экспериментах конкуренция суть процедуры открытия. Ни одна теория не может начать с того, что все интересующие факты уже известны. Необходимо убедиться, что некая процедура может привести к ситуации, когда приняты к рассмотрению максимум фактов, потенциально полезных, полученных из любых других известных научных процедур»².

Конкуренция – вот процесс, посредством которого люди получают и передают знания, утверждает Ф. Хайек. Нельзя говорить, что конкуренция ведет к максимализации с чем-либо соизмеримого результата. Она ведет лишь к лучшему использованию способностей и знаний других процедур. «Такое развитие станет возможным, если большинство сторонников традиций не станет навязывать другим свою неприязнь ко всему новому. Это означает, что власть большинства должна быть ограничена нормой, запрещающей нарушать границы личной жизни своих ближних, что исключает внешние предписания относительно наших частных проектов. Диктат мнения большинства или навязывание обязательств, что каждый императивно должен делать, блокирует процесс постепенной замены менее разумных действий и процедур более разумными. Интеллектуальный рост общества поддержан также тем, что ущерб терпят консерваторы, оказывающие сопротивление новому. Конкуренция – процесс доказательства правоты меньшинства, когда большинство склоняется к действиям, которых прежде не желало. Она усиливает эффективность, меняет привычки, призывает к большей внимательности, что совершенно бесполезно в бесконкурентных условиях»³.

О примате свободы, личности и коллектива

Проблема свободы человека занимает центральное место практически во всех светских и религиозных доктринах. Подкреплю свои сло-

¹ Дугин А. *Основы геополитики. Геополитическое будущее России*. М., 1997. С. 13-14.

² Хайек Ф. *Познание, конкуренция и свобода*. СПб, 1999. С. 48.

³ Там же. С. 51-52.

ва выдержками из проповеди о. Александра Меня. «Творец задумал Вселенную не такой, какова она сейчас, а – свободной от страдания и смерти. Она была устроена так, чтобы быть увенчанной человеком, который мог бы всю тварь привести к единению с Творцом. Для этого человеку и другим духовным существам был дан великий дар – свобода. Но дар этот не только велик, но и труден. И среди тех духовных существ, которые были созданы прежде человека и первыми получили этот дар, некоторые уклонились с путей, предначертанных Богом. Они захотели направлять развитие мира по собственной воле, вопреки замыслу Божию. С самого начала творения силы, ставшие враждебными Богу пытаются внести в мир зло и гибель. Вот почему Вселенная несет на себе не только печать Создателя, но и печать разрушения.... Разумеется, Бог мог бы в одно мгновение уничтожить все зло. Однако Он сохраняет за тварью свободу, чтобы она сама вернулась к Нему, как она сама – отошла»¹.

Мне не хотелось бы и далее развивать религиозную каноническую оценку того, что человеческий грех – это отпадение от Бога, «сознательное нарушение воли Божией»². Тема свободы оказалась в центре не только религиозной, но и светской мысли.

Попробуем перевести проблему свободы в плоскость светского суждения. Но, обозначив рационально тему, мы ничуть не облегчаем себе задачу. В строгом материалистическом детерминистском знании свобода причинно обусловлена, она есть «познанная необходимость». Маркс утверждал: «...истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе»³. А мера свободы, которой располагают люди, находится в зависимости от уровня развития производительных сил и степени познания объективных процессов в природе и обществе. Именно такое понимание и толкование свободы (не как свободы, а как необходимости) оказало огромное влияние на становление в СССР того, что названо «реализованной утопией».

Как и в прежние годы, научное знание отличают логическая строгость и верификация. Вместе с тем, кризис самоуверенных детерминистских научных концепций еще больше заострил основополагающие вопросы научного знания: как наука отличает себя от ненауки, как наука делает знание достоверным в противовес недостоверному, как наука вычленяет себя из всей совокупности идей, представлений, идеологий именно в качестве научного, достоверного, строго доказанного знания?

¹ Мень А. *Таинство, слово и образ*. Л.: Ферро-Логас, 1991. С.119.

² Там же. С.120.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. *Сочинения*. Т.25.Ч.2. С.387.

Постановка вопроса о познавательных возможностях науки и границах научного знания имеет самое прямое отношение к нашему дальнейшему разговору. Фридрих фон Хайек выводил проблему свободы из ограниченности человеческого знания. «Свобода имеет смысл только тогда, когда есть место непредсказуемому», – утверждает он¹. «Если бы люди были всеведущими, если бы могли знать все о будущем помимо синоминутных желаний, вряд ли оставались бы аргументы в пользу свободы»². «Ценность индивидуальной свободы основана прежде всего на признании неизбежного нашего невежества, т.е. того, что наибольшее число факторов, от которых зависит реализация наших целей, нам неизвестно»³.

Продолжим разговор на эту тему, используя в качестве отправной точки рассуждения И. Егорова о «новом понимании свободы как творца жизни», сделанные на основе идей И. Пригожина и И. Стенгерс в области фундаментальной физики⁴.

Мы разделяем мнение И. Егорова о том, что реальная граница в науке проходит не между детерминизмом и индетерминизмом, а между знанием и незнанием, которые предстают в виде сложной чересполосицы знания и незнания и промежуточных зон. Рациональное закономерно переходит в иррациональное, детерминированное – в индетерминированное, конечное – в бесконечное, соизмеримое – в несоизмеримое, осознанное – в интуитивное, и обратно⁵.

Теоретически говоря, люди, не могут строго научно знать, почему они поступают так или иначе в огромном большинстве случаев, так как они всегда действуют (живут) в условиях ограниченности достоверного знания, или, что почти одно и то же, в условиях большей или меньшей недостоверности. Поэтому они стремятся расширить сферу надежного, достоверного, научного знания и использовать его. Но каждый шаг на этом пути приводит к новой границе с непознанным. Тем не менее люди, как правило, верят в то, что они знают и понимают, что делают. Исторически данное противоречие между знанием и незнанием снимается разными сосуществующими системами представлений, начиная с наивно-мифологических, затем религиозных, философских, естественнонаучных и кончая современными «научными» картинами мира.

¹ Хайек Ф. *Познание, конкуренция и свобода*. С.48.

² Там же. С.47.

³ Там же. С.48.

⁴ Егоров И. *Свобода, детерминизм и индетерминизм в свете идей И. Пригожина* // *Мировая экономика и международные отношения*. 1999. С.105.

⁵ Там же.

Естественно, что каждая из них рассматривает себя как самую верную и даже самую совершенную систему, что, впрочем, справедливо при условии, что она действительно указанное противоречие снимала. Следовательно, все такие системы верны (с точки зрения выполнения своей функции), как минимум, в конкретном историческом контексте, но, кроме того, каждая из них содержит и что-то «вечное», общее, что позволяет расширять круг познанного и подниматься на новую ступень развития. Эта же точка зрения позволяет понять, во-первых, одновременное сосуществование (в общественном и индивидуальном сознании) многих систем представлений, во-вторых, крайне острый характер борьбы между сменяющими друг друга системами, в третьих, широкую амплитуду колебаний, вплоть до наличия полярных систем (материализм – идеализм, рационализм – эмпиризм, вера в Бога – атеизм и т.д.)¹.

Таким образом, определив методологические контуры повествования, вернемся к теме свободы. Не являясь последовательным поклонником идей И. Пригожина, автор, тем не менее, избрал именно пригожинскую концепцию свободы отправным пунктом разговора на эту тему. Обычно речь идет о соответствии, соотнесении мышления (сознания) и реальности. При этом материалисты шли от вещей к идеям, а идеалисты – от идей к вещам. Одни шли от опыта, а другие – от разума. В результате такого подхода положительный, содержательный момент в определении свободы, относящийся со всем многообразием проявлений жизни и духа, вытеснил ее исходный – отрицательный – момент.

В то время, как пригожинская концепция акцентирует внимание на факте «разрыва в цепи взаимодействий». «Строго говоря, свобода есть отсутствие, разрыв взаимодействий, но в приложении не к физическому миру, а к человеческому обществу. Именно человек благодаря способности мыслить, осознавать может приостановить поток взаимодействий»².

Поэтому свободу человека и человечества следует понимать как противостояние, оппозицию человека, его сознания миру, бытию, необходимости в двух – отрицательном и положительном – определениях. Причем исходным выступает момент отрицания (факт разрыва), так как именно он позволяет «оторваться» от бытия, реальности, необходимости, именно он выступает исходной точкой становления, изменения, новой линии (линий) эволюции, именно он создает возможность наполнения сознания, мысли положительным содержанием. Тем самым свобода выступает как способ становления и существования Человека³.

¹ Там же. С.106.

² Там же. С.107.

³ Там же. С.108.

Декарт, максимально разведя ум (неделимую субстанцию) и материю (делимую субстанцию), расчистил в философском плане путь для ускорения развития рационалистической науки, мощного рывка в познании законов природы, что и предопределило успехи западной мысли.

Вслед за И. Егоровым согласимся в том, что это замечание является важным для понимания состояния умов вплоть до середины XX века. Считалось возможным и даже необходимым все «делать по науке». Но при этом оставалось вне поля зрения то, что познание всегда несоразмерно мало перед лицом непознанного. Вот почему линия на «научное преобразование» общества не имеет предела ни в прошлом, ни в настоящем, ни, видимо, в будущем¹.

Это отрицательное значение свободы применимо к любому кажущемуся самым выверенным проекту социальных планов: будь-то марксистскому или либеральному.

Согласно пригожинской концепции в своем отрицательном определении свобода есть ничто, то в своем положительном определении она – все. Положительное проявление свободы реализуется через возможность (акт) отбора. Результат этой работы – огромное разнообразие живой природы и человечества.

Есть ли ограничители у этих бесконечные проявлений актов свободы? Согласно мнению И. Егорова необходимость накладывает фундаментальные ограничения на свободу. Именно здесь и происходит отбор на выживание, на воспроизводство жизни. Именно здесь свобода «соединяется» с необходимостью. То, что выживает, получает санкцию на существование во времени. Отсюда – основной вывод для исследования парадоксов жизни: жизнь, или все живое, есть компромисс свободы и необходимости. Отсюда же мы получаем и средство, инструмент исследования парадоксов жизни. Это – мера и механизмы компромисса.

В ходе своей истории человек постоянно стремится расширить ареал свободы, но реализованная, объективированная свобода в каждый данный момент времени становится реализованной возможностью, а тем самым и частью необходимости².

Таким образом, сама жизнь есть постоянный переход от свободы к необходимости и обратно, то есть процесс пульсирующий и колебательный.

Введение двух исходных категорий – свободы и необходимости, – отличающих сферу человека и общества от неживой природы позволяет понять, почему в этой сфере многие закономерности действуют

¹ Там же. С. 109.

² Там же. С. 110.

«наоборот», оказываются «перевернутыми» по сравнению с физическими процессами.

Поэтому многие понятия, продолжает И. Егоров, используемые в физике, и прежде всего понятие детерминизма, требуют переосмысления.

Определив необходимость как область фундаментальных ограничений, мы можем достаточно строго утверждать, что детерминизм в сугубо физико-математическом понимании есть предельный случай во взаимодействии свободы и необходимости. Действительно, чем ближе мы подходим к границе области условий, совместимых с жизнью, тем строже обнаруживают себя причинно-следственные (каузальные) связи, тем все больше сужаются, постепенно сходя на нет, возможности выживания, тем вернее действует принцип «быть или не быть». В этом крайнем пределе необходимость переходит в детерминизм, а свобода исчезает.

В частности, если свобода сопряжена, говоря в терминах теории вероятностей, с многообразием, множеством «исходов», жизнеспособность которых подтверждается всего лишь соответствием области условий, задаваемых необходимостью, то, рассуждая математически, мы имеем бесконечное множество решений. Иными словами, детерминизм переходит здесь в индетерминизм, но не вообще, а в рамках условий, задаваемых историческим процессом.

Действительно, чем ближе мы подходим к границе области условий, совместимых с жизнью, тем строже обнаруживают себя причинно-следственные (каузальные) связи, тем все больше сужаются, постепенно сходя на нет, возможности выживания, тем вернее действует принцип «быть или не быть». В этом крайнем пределе необходимость переходит в детерминизм, а свобода исчезает.

В отличие от физических явлений, в общественной жизни исходной точкой становится не свобода (как творец и двигатель жизни в ее многообразии), а необходимость как ее предел. Задачей – сужение веера возможностей и сохранение только жизнеспособных вариантов, а идеалом (человеческим) –единообразие, то есть однозначность (и предсказуемость) реакции, выбора, поведения и т.п.

Таким образом, в человеческом и общественном сознании причина и следствие меняются местами, отсчет идет от обратного: не от действительной первопричины (свободы), а от ее предела – необходимости.

В связи с этим, продолжает И. Егоров, возникает новая категория – регуляция и саморегуляция как процесс взаимоприспособления, взаимодействия свободы и необходимости. Поскольку на первое место выходит проблема необходимости (выживания), то в обществе возникает и постоянно развивается огромный слой социальной регуляции и

регламентации законодательство, установки-ценности, цены и деньги и т.п.). Каждому его члену предписываются нормы поведения и определенные социальные роли. Складывается своего рода социальный каркас, действующий зачастую более жестко, нежели собственно естественные ограничители, поскольку нарушения социальной нормы чреватые порой катастрофическими последствиями.

По мнению И. Егорова, регуляция есть поиск компромисса между свободой и необходимостью. Этот поиск носит, прежде всего, эвристический характер. Он представляет собой сложную систему рефлексивных и социальных «преобразователей»¹.

И. Егоров выделяет две группы «преобразователей» (регуляторов): 1) идеология и наука; 2) принцип свободной конкуренции.

При данном анализе споры о содержании понятия «идеология» не являются существенными для нас, поэтому примем априорно точку зрения И. Егорова, подводящего под категорию «идеология» все существующие системы представлений, взглядов, идей. В ходе развития общества происходит ее разделение на отдельные сферы, такие как, религия, мораль, искусство, наука, политика. Плодотворным, на наш взгляд, является использование И. Егоровым понятий идеологической среды, идеологического кругозора эпохи, ценностного центра, введенных в оборот М. Бахтиным. «Каждая эпоха имеет свой ценностный центр в идеологическом кругозоре, к которому как бы сходятся все пути и устремления идеологического творчества. Именно этот центр становится... основным комплексом тем литературы данной эпохи»². И не только литературы. Целесообразно упомянуть в данном случае и более широкое понятие «духовной ситуации времени».

Притягательная сила марксизма во второй половине XIX – первой половине XX века вызвана своеобразием «духовной ситуации времени». В науке – господство рационализма и детерминизма, преобладание материалистического подхода, становление технических наук как продукта промышленной революции. Понимание исторического процесса как процесса детерминистического и детерминированного обеспечило своеобразное соотношение свободы и необходимости, в котором свобода присутствовала не как со-творец истории и человека, а как результат необходимости, как осознанная необходимость.

В искусстве и морали – развитие темы свободы, социального освобождения, свободы творчества, свободной конкуренции и свободной самореализации капитала в мировом масштабе.

¹ Там же. С.112.

² Цит. по: Егоров И. *Свобода, детерминизм и индетерминизм*. С.112.

Идеология и наука подчинены прямо противоположным логикам: первая исходит из необходимости и утверждает ее, а вторая идет к необходимости, делая ее предметом своей «любопытности», ставит ее под вопрос, то есть ее опровергает. Нередко прорывы науки в сферу непознанного объявляются идеологами опасными, подлежащими запрету. На примере советского общества мы знаем, насколько серьезный ущерб научному и техническому прогрессу нанес идеологический контроль над наукой.

Наука не имеет и не может иметь предела в своей преобразовательной функции. Но у общества и человека такой предел есть. Это – его (их) бытие, существование во времени. Поэтому общество вынуждено ограничивать преобразовательный процесс, ставить ему предел.

Отсюда, продолжает И. Егоров, возникает проблема соизмерения глубины и масштабов преобразований и возможностей общества перенести преобразования не разрушаясь. Механизм компромисса обеспечивает это соизмерение между преобразованиями и возможностями общества. В целом между идеологией и наукой действует сложный механизм взаимодействия, в ходе которого достижения науки становятся элементами идеологии, а идеологические задачи – задачами науки¹.

В отдельных случаях отрасли научного знания становятся фундаментом идеологии, как это случилось с марксизмом, или может произойти с геополитикой.

Во второй группе механизмов социальной регуляции И. Егоров выделяет «принцип свободной конкуренции», как один из наиболее эффективных механизмов социальной регуляции.

Можно считать доказанным в отношении экономики, что действие принципа свободной конкуренции ведет к общему экономическому равновесию и в целом к оптимальному состоянию общества. Разумеется, данная теория исходит из того, что в обществе в ходе исторического процесса уже сложились предпосылки, позволяющие принять исходные гипотезы (разделение труда, обмен благами – товарами, деньги, относительно мобильные факторы производства). Первое доказательство этого факта с использованием математики сделал более ста лет назад Л. Вальрас, который показал, что при принятии решений люди действуют методом «нащупывания». А основная предпосылка к равновесию – свободный конкурентный механизм. В 40-е гг. XX века Морис Алле доказал, что состояние общего экономического равновесия есть состояние максимальной эффективности в экономике и наоборот. Он

¹ Там же. С.113.

показал, что конкурентный механизм – это поиск излишка множеством независимых операторов, что существует как бесконечное множество состояний максимальной эффективности, так и путей, ведущих к нему. Морис Алле доказывает, что экономическая свобода предполагает адекватную организацию общества¹.

Однако, как нет и не может быть совершенно свободной конкуренции, так нет и не может быть свободы без границ. Но есть принцип, движущее начало, которое указывает общее направление движения. С уровня современного знания о социальных процессах И. Егоров попытался дать новую трактовку известного лозунга Великой французской революции «Свобода, равенство, братство». Свобода – исходное условие и творец жизни, человека и человечества во всем их многообразии. Равенство – результат свободного взаимодействия людей, их групп, объединений, общественных структур и т.п. как основного условия к устойчивому, здоровому и процветающему обществу, как условия здоровья основной массы людей. Братство – общая, солидарная ответственность всех людей и народов за судьбы мира и планеты; не просто их биологическая принадлежность к человеческому роду, но действенная ответственность в условиях свободы и равенства².

В заключение статьи И. Егоров делает вполне уместное замечание о том, что наука о человеке многое может взять у физики, но понимание сложности и превратностей человеческого бытия она может взять только из самой жизни³.

Традиционалисты не оставляют места свободе в социальном творчестве. Свобода и индивидуализм для них есть покушение на неизыблемость высшего Принципа. Индивидуализм, по мнению, например, Р. Генона, «тождественен развитию исключительно низших возможностей человечества, возможностей, не требующих для своей актуализации никакого вмешательства сверх-человеческого элемента и, более того, способных свободно реализовываться лишь при полном отсутствии такого сверх-человеческого элемента, так как эти низшие возможности суть полная противоположность всякой духовности и всякому подлинному интеллекту»⁴.

«Индивидуализм подразумевает отказ от всякого авторитета, превышающего границы индивидуальности, а также отказ от любого

¹ Там же. С.113-114. См также: Егоров И. *Феномен Мориса Алле* // Мировая экономика и международные отношения. 1995. № 4.

² Там же. С.115.

³ Там же. С.115.

⁴ Гёнон Р. *Кризис современного мира*. М.,1991. С. 57.

знания, превосходящего уровень индивидуального рассудка. Оба этих элемента на самом деле неотделимы друг от друга. Следовательно, современное мировоззрение логически должно отвергать всякий духовный авторитет, относящийся к сверхчеловеческому уровню, а также всякую истинно традиционную организацию, по самой своей природе всегда основывающуюся именно на духовном авторитете, независимо от его конкретной формы... – утверждает Р. Генон¹.

Обществу индивидуальных свобод традиционалисты противопоставляют «кастовое общество». Обратимся вновь к наследию Рене Генона: «Каста в традиционном понимании этого термина есть не что иное, как выражение глубинной индивидуальной природы человека со всем набором особых предрасположенностей, слитых с этой природой и предопределяющих каждого к выполнению тех или иных обязанностей. Но как только выполнение этих обязанностей перестает подчиняться строго установленным правилам (основанным на кастовой природе человека), неизбежным следствием этого оказывается такое положение, когда каждый вынужден делать лишь ту работу, которую ему удалось получить, даже в том случае, если этот человек не испытывает к ней ни малейшего интереса и не имеет никакой внутренней квалификации для ее исполнения. Роль человека в обществе в таких условиях определяется не случайностью, но тем, что имеет видимость случайности – системой разнообразных условных и незначительных факторов»². Именно отрицание «социальной иерархии» является, по мнению традиционалиста, истинной причиной социального хаоса современной западной цивилизации. Естественным продолжением этой позиции является отрицание идей «равенства», «прогресса», «всеобщего образования».

Органическая, прямая и представительная демократия.

Современные тоталитаристы (Ален де Бенуа, Артур Мюллер ван ден Брук, А. Дугин) считают, что демократические возможности не исчерпываются либеральной демократией (основывающейся на принципах либерализма – «свободы», «прав человека, «индивидуализма»), эгалитарной демократией (основывающейся на принципе «равенства»). Они вводят в оборот понятие «органическая демократия» (основанная на принципе «братства»).

Критики «открытого общества», противопоставляют представительным институтам либеральной демократии идеи прямой, органической демократии. «Самые решительные доводы против демократии можно сформулировать следующим образом: высшее не может происходить из низшего, поскольку из меньшего невозможно получить большее, а из минуса плюс. Это абсолютная математическая истина, отрицать которую просто бессмысленно... Кристально яс-

¹ Там же. С.62.

² Там же. С.70-71.

ным и в высшей степени очевидным является утверждение, гласящее, что народ не может доверить кому бы то ни было свою власть, если он сам ею не обладает. Истинная власть приходит всегда сверху, и именно поэтому она может быть легализована только с санкции того, что стоит выше социальной сферы, то есть с санкции духовной», — такими аргументами Р. Генон отвергает свое неприятие демократии вообще и одной из ее форм — представительной демократии¹.

Полное неприятие Р. Генон демонстрирует и в отношении «демократии как самоуправления». «Правление народа над самим собой» включает в себе, пишет он, «абсолютную невозможность»². Одновременно он отвергает «всеобщее голосование», «допущение возможности большинства самому устанавливать законы», «общественный договор», «универсальный консенсус» и другие регулятивы западной демократии.

Демократии Р. Генон противопоставляет «власть элиты». «Элита в своем изначальном смысле может представлять собой только меньшинство, и ее сила, а точнее, ее авторитет, основывающиеся на ее интеллектуальном превосходстве, не имеют ничего общего с силой количества, на которой основывается демократия, в соответствии со своей собственной логикой настаивающая на принесении меньшинства в жертву большинству, а значит, качества в жертву количеству, и элиты в жертву массам»³.

«Смысл «органической демократии», — по определению Алена де Бенуа, — в том, что она в качестве основы социального устройства общества берет народ как особую единую качественную и органическую общность, укорененную в истории, имеющую свою собственную духовную, культурную, национальную и политическую традицию, которая ложится в основание политического самопроявления народа, служит критерием принятия судьбоносных решений и принципом коллективного волеизъявления. Органическая демократия рассматривает народ не как безжалостный механизм, но как живой организм, не могущий быть расчлененным на атомарные единицы (детали) без того, чтобы не наступила смерть»⁴.

Но для реализации этого типа демократии необходимо создание «однородного, гомогенного общества». Нарушение однородности немедленно вносит раскол в народную волю, создает помехи для ее проявления. По мнению А. Дугина между демократией, понятой органически (в случае однородного, мононационального общества), монархией и империей не существует никакого противоречия. Конечно, если при этом во всех этих формах соблюдается самое главное условие — «соучастие» народа или народов в своей политической судьбе. Антиномию «органическому народу» составляет «разнородная масса».

¹ Там же. С. 74.

² Там же. С. 74.

³ Там же. С. 78.

⁴ Цит. по: Дугин А. *Консервативная революция*. М., 1994. С. 289

Процесс раскалывания единого и органического народа, – продолжает А. Дугин, – вызван политическими действиями либералов. В противном случае сохранение и развитие «органического общества» может продолжаться бесконечно долго. Механизм поддержания или создания органического общества достаточно прост и действует, по словам Дугина, через «вытеснение» на периферию тех, кто имел к органическому единству народа случайное или далекое отношение.

«Если либеральная демократия настаивает на «правах человека», то органическая демократия должна настаивать на «правах гражданина», и именно эти права должны быть положены в основу юридического законодательства, регулирующего жизнь в обществе органической демократии». При этом понятие «гражданин» трактуется традиционалистами как «член «братства» сознательных и ответственных за историческую судьбу данного конкретного общества людей, которые с необходимостью должны быть укоренены в истории этого общества, связаны с ним прочными религиозными, этническими, кровными или культурными узами. Поэтому в демократиях неорганического типа ему просто нет места»¹.

Измерением культурного, политического, идеологического, религиозного «органической демократии» является «коллективное бессознательное», выступающее как некая «общественная душа народа, в которой отпечатывается сакральная, историческая память и которая хранит в себе с древности психические архетипы Традиции в виде загадочных символов, смутных образов и характерных грез»². Наконец, по мнению Дугина, если для реализации «органической демократии» на Востоке существуют все предпосылки, то на Западе, склонном к либеральной, индивидуалистической модели демократии, их еще необходимо создать³.

Органическая демократия, пишет А. Дугин, представляет собой противоположность не только первым двум демократиям, но и антидемократическим теориям, основывающимся на тех же неорганических, механицистских предпосылках в отношении структуры общества. Смысл «органической демократии» в том, что она в качестве основы социального устройства общества берет народ как особую единую качественную и органическую общность, укорененную в истории, имеющую свою собственную духовную, культурную, национальную и политическую традицию, которая и ложится в основание политического самопроявления народа, служит критерием принятия судьбоносных решений и принципом коллективного волеизъявления. Органическая демократия рассматривает народ не как безжизненный механизм,

¹ Там же. С.294 – 295

² Там же. С. 301.

³ Там же.

но как живой организм, не могущий быть расчлененным на атомарные единицы (детали) без того, чтобы не наступила смерть¹.

Основой органической демократии является принцип «соучастия народа в его собственной судьбе». Ни голосование, ни плебисцит, ни выборы, ни система представительства, ни референдумы не определяют в такой мере саму сущность демократического режима, как соучастие». Для того, чтобы реализовать этот тип демократии, считают тоталитаристы, необходимо создание «однородного, гомогенного общества». Нарушение этой однородности немедленно вносит раскол в народную волю, создает помехи для ее проявления².

Как понимается тоталитаристами «однородность общества» и каковы механизмы ее создания?

Органическая демократия исходит из принципа, пишет А. Дугин, что количественная масса индивидуумов — это еще не народ. Есть и еще один аналогичный принцип этой демократии: человек — это еще не гражданин. Понятие «гражданина» даже этимологически (гражданин — от слова «град», «город») имеет отношение к «полису», в котором гражданин понимался как квалифицированный и органический представитель данного конкретного общества, связанный с ним историческими, кровными, религиозными и политическими узами. Деление на «граждан» и «недограждан» — это первое необходимое условие качественного отбора для персонального «воплощения волеизъявления всего общества», отбора, который повторяется на более высоком уровне при определении наиболее достойных граждан для принятия ответственных решений. «Органичная демократия, таким образом, оценивала членов общества по качественному признаку и вытесняла на периферию тех, кто имел к органическому единству народа, полиса или нации второстепенное, случайное или далекое отношение. Вопрос гражданства — это вопрос принадлежности к тому «демосу», который при органической демократии уполномочен править, полнокровно «соучаствовать» в своей собственной судьбе», — заключает А. Дугин³.

Предвосхищая очевидные упреки в дискриминации в отношении «недограждан», А. Дугин отвечает, что «такая демократическая дискриминация совершенно необходима для выполнения условия однородности, которая в реальности всегда находится под угрозой вмешательства этнических, религиозных, экономических и культурных меньшинств (рабов, бродяг, сектантов, мигрантов и т.д.), способных расколоть органическое единство народа в случае предоставления им равных прав в управлении»⁴. Разнородность населения, его

¹ Дугин А. *Консервативная революция*. М., 1994. С.289.

² Там же. С.291.

³ Там же. С.294.

⁴ Там же. С.294.

гетерогенность означает дробление, истончение и, в конечном счете, почти исчезновение «коллективного бессознательного».

Современные тоталитаристы придают важное значение «коллективному бессознательному». «Это некая общественная душа народа, в которой отпечатывается сакральная, историческая память и которая хранит в себе с древности психические архетипы Традиции в виде загадочных символов, смутных образов и характерных грез... Это психический осадок Единой Традиции, с ее символическими доктринами и ритуальными знаками, вверенный во «время оно» наиболее низким слоям народа как раз для того, чтобы они, не понимая значения сакрального содержания, смогли сохранить и передать потомкам всю полноту священной информации, ничего в ней не меняя именно за счет ее полной непонятности»¹.

В некотором смысле, уточняет А. Дугин, «коллективное бессознательное» народа стоит очень близко к «фольклору», и именно через фольклор, предания, легенды, эпос и сказания «коллективное бессознательное» выражается во внешнем культурном измерении². Заложенные в народе «бессознательные архетипы» выступают тогда, когда народ вынужден коллективно, совместно, демократически решать свою историческую судьбу. По мнению А. Дугина именно это напряженное внешними обстоятельствами «коллективное бессознательное» состояние народа позволяет ему совершить «демократическую» процедуру и выбрать «сильного, славного и мужественного правителя, подобного архетипу Сакрального Монарха, солнечного Императора, Божественного Героя». Именно «коллективное бессознательное» подтверждает в выборе здорового и полноценного народа необходимость иерархий³.

Таким образом, органическая демократия полностью основывается на приоритете «коллективного бессознательного» над индивидуальными мнениями. По мнению А. Дугина, национальное сознание растворено в коллективной психике народа и выступает лишь фрагментарно и частично. Вместе с тем, «это та качественная категория, которая вступает в дело в тот момент, когда дело доходит до реального «соучастия» народа в решении своей собственной судьбы в момент ответа на напряженный вызов, брошенный нации временем и пространством»⁴. По мнению А. Дугина реальные предпосылки к установлению органической демократии имеют страны Востока и Россия.

Вместо заключения.

Выше приведенные суждения Ж. Бешлера и традиционалистов (де Бенуа и Дугина) являются схожими в их претензии на завершенность концепций, в которых заключено полное и абсолютное знание того, что объединено в понятиях «народ» и «масса».

¹ Там же. С.296-297.

² Там же. С.297.

³ Там же. С.297.

⁴ Там же. С.296.

Философски нам значительно ближе точка зрения Й. Хейзинга, объясняющего усложнение самой процедуры познания тем, что «наука приблизилась к границам ментальных возможностей человека». «Всюду односторонняя, ортодоксально-каузальная трактовка должна уступать место признанию комплекса сложных многосторонних отношений и взаимозависимостей, понятие причины вытесняется понятием условия», «культурологическая мысль становится все более антиномической и амбивалентной», «антиномическая» должно означать, что мысль как бы парит между двумя противоположностями, которые считались взаимоисключающими, «амбивалентная» должно означать, что ввиду относительной равноправности двух противоречащих друг другу мнений оценочное суждение колеблется в выборе, как Буриданов осел»¹.

Социально-политическая динамика любого общества зависит от наложения множества факторов. Можно согласиться с мнением историка, утверждающего, что «есть десятки историй разных обществ, разные страны движутся в разные стороны, разные классы движутся разными путями, разные группы движутся разными типами движения»². Из неарифметического сложения этого многообразия складывается нелинейное цивилизационное движение, в котором не так-то просто разглядеть единичное и общее, частное и универсальное, тем более на коротком историческом отрезке.

К современному цивилизационному процессу более применимо понятие «единство в многообразии». В начале 90-х гг. в головную организацию была отправлена заявка на тему гранта «Фашизм как цивилизационный феномен» и вскоре пришел категоричный отказ под предлогом того, что «фашизм и цивилизация – вещи несовместимые». Хотелось бы надеяться, что сегодня постановка вопроса о цивилизационном плюрализме не вызывает удивления в научных кругах.

У Гефтера есть размышления о смысле исторического движения. «У истории нет плана, но есть – была – господствующая идея, движущий порыв». И эта идея – «экспансия всемирного единства». Двадцатый век «подорвал историю», «он лишил резона экспансию всемирного единства».

Гефтеровская мысль на первый взгляд вроде бы переключается с фукуямовской о «конце истории», однако неизмеримо глубже, поскольку Гефтер предлагает иное историческое измерение: заглянуть в «жизнь – после – истории». Для Фукуямы история остановилась на победе либеральной цивилизации и отсюда весь дальнейший исторический процесс не что иное, как модернизация догоняющих обществ по отношению к их идеалу. Гефтер как бы мимоходом замечает, что в этом будущем ему видится «призрак молодых, плодящихся народов против устаревающих обществ достаточного развития»³. И все!

¹ Хейзинга Й. *Homo ludens. В тени завтрашнего дня*. М., 1992. С. 271-272.

² Отечественная история. 1993. № 2. С.20.

³ Вопросы философии. 1993. № 9.